المعرفة الاستشراقية
دراسة في علم اجتماع المعرفة

حلمي ساري
قسم الاجتماع ـ الجامعة الاردنية

مقدمـــــة

ينال الاستشراق[1] اهتماما معرفيا خاصا في تاريخ العالم العربي الاسلامي يكاد يفوق اي اهتمام آخر في مجالات المعرفة. اذ يصعب ان نجد مجالا واحدا في تراثنا الثقافي الا تناوله المستشرقون بالبحث وفق مناهج متعددة اثرت في الحصيلة النهائية التي انتجتها المؤسسة الاستشراقية على مر العصور. ولعلنا لسنا بحاجة الى تعداد هذا الكم الهائل من المجالات المعرفية التي انصرفت اليها واختصت بها، فذلك متعدد ويكاد ينسحب على كل ألوان الثقافة العربية. ويلاحظ المتتبع لأدبيات Literatures الاستشراق ان هذه المؤسسة استحثت عددا كبيرا من الاكاديميين العرب على مختلف مستوياتهم وانتماءاتهم الثقافية للتصدي لها ولانتاجها المعرفي المتعلق بالمجتمع العربي مما افرز كما هائلا من الكتابات والمؤلفات في هذا المجال[2].

وعلى الرغم من ذلك، فما زال هناك قصور على المستوى السوسيولوجي في دراسة الاستشراق. فباستثناء عمل Said (1978)، وجعيط، (1980) و Abdel-Malik (1964) فان الدراسات المتعمقة في تحليل تطور البنى المعرفية الاستشراقية وربطها بالبناء الاقتصادي والاجتماعي وبالتطور التاريخي تكاد تكون لا وجود لها. ان معالجة هذا الموضوع من هذا الجانب تشكل احدى المبررات لاضافة هذا البحث الى ميدان الاستشراق. ومن هذا المنطلق فان هذا البحث لا يتجه الى انتقاد آراء جزئية لبعض المستشرقين، ولا يعنى بالرد على افتراضات وتهم توجه الى هذا الجانب او ذاك من جوانب الحضارة الاسلامية والمجتمع العربي، وانما هو موجه بشكل اساسي لتحليل الاطر الاجتماعية والاقتصادية للمؤسسة المعرفية الاستشراقية[3] عبر تطورها التاريخي بشكل شمولي.

يشكل غياب الاتجاه الشمولي Holistic Approach في الدراسات الاجتماعية المعاصرة، وسيطرة الاتجاه التجزيئي الذري Atomic Approach بالمقابل في هذه الدراسات ـ سواء منها الغربية، وبخاصة الامريكية، أو العربية ـ مأزقا خطيرا للسوسيولوجيين العرب يكمن في كونه ينظر للواقع الاجتماعي بكل معطياته وتفاعلاته المتشابكة على انه مجرد واقع يتكون من ظواهر وعناصر مجزأة يمكن فهمها عن طريق لحمها Welding وسمكرتها Tinkering وتركيبها بعضها ببعض، (علي، 1985 :8). ان سيادة هذا الاتجاه الذري ادى الى طغيان النزعة التجريدية الكمية في العلوم الانسانية الامر الذي جعل الظاهرة الاجتماعية تفلت من التحليل الشمولي الذي يربطها ببناء المجتمع الاجتماعي (حجازي، 1985 :66). ان معالجة الظاهرة الاستشراقية في الكتابات العربية من هذا المنظور السمكري التجزيئي الضيق قد جعل منها ظاهرة مستعصية على الفهم وبمنأى عن التحليل الشمولي الجاد. واذا ما أضفنا الى هذا البعد الذري في دراسة الاستشراق بعدا آخرا وهو تخلف الدراسات في علم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge ادركنا عندها سبب بقاء المعرفة الدقيقة للاستشراق بعيدة عن الفهم الصحيح.

يؤكد سوسيولوجيو المعرفة المعنيون بتحليل الاطر الاجتماعية التي تنشأ وتتحرك فيها المعرفة الانسانية على اهمية فهم العمق التاريخي والاجتماعي لها، ويقللون من اهمية اي تحليل يعزلها عن هذه الشروط. فالمعرفة لا تنشأ ولا تتطور في فراغ، وانما تتأثر في انواعها واشكالها ومستوياتها وتوجهاتها بالمضمون الاجتماعي والبنى الاجتماعية التي تحتويها (غورفيتش، 1981 :22-24؛ لبيب، 1978 :24-25؛ مانهايم، 1980 :83-86). وان فهم العلاقة الجدلية بين المجتمع وتشكيلاته الاجتماعية المختلفة وبين مضامين المعرفة وتطورها هو المحور الجوهري لهذا العلم الذي أرسى جذوره ابن خلدون في مقدمته واكمل اطاره النظري Mannheim في عمله الفذ «الايديولوجيا واليوتوبيا»، ووطد قواعده الواضحة غورفيتش في كتابه «الاطر الاجتماعية للمعرفة» (Bottomore & Nisbet, 1979: 535-557)، و (معتوق، 1982 :6-10).

وما دام مضمون المعرفة وشكلها متلازمين بالمجتمع وظروفه، فانه يجوز لنا ان نتوقع مع غورفيتش وجود معرفة شاملة مرتبطة بالمجتمع الانساني ككل، ومعرفة نسبية جزئية مرتبطة بمجتمع معين او بتشكيل اجتماعي خاص داخل البناء الاجتماعي الواحد. هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فان هذه العلاقة التبادلية بين المعرفة وظروف المجتمع الموضوعية، تجعلنا ننظر الى المعرفة نظرة ديناميكية دائمة تتشكل وتتطور مع تطور وتغير المجتمع وظروفه التاريخية والاجتماعية. واستنادا الى هذا الفهم، تصبح المواقف التاريخية والاوضاع الاجتماعية، المصادر الاولية والاساسية التي تشكل النسق الفكري والعقلي للفرد والمجتمع (Mannheim, 1952: 77). ان التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي اعترت بنية المجتمع الغربي، رافقتها تغيرات واضحة في الانساق المعرفية الغربية المتعلقة بالشرق.

لهذا فان تتبع التغير الذي طرأ على محتوى المعرفة الاستشراقية منذ بداية المواجهة Confrontation بين الشرق والغرب وحتى الوقت الحاضر، وتحليل هذا المحتوى وربطه بأطره الاجتماعية والاقتصادية يستحق أن نسميه: (دراسة في اركيولوجيا المعرفة الاستشراقية)[4]. ان معظم الكتابات العربية التي تناولت المعرفة الاستشراقية لم تعن بهذا البعد الاركيولوجي لها مما افقدها عمقها وشموليتها، لهذا فان هذا البحث يطمح من خلال تتبعه لتطور المعرفة الاستشراقية وربطها باطرها السوسيوتاريخية الى تغطية هذا النقص في الدراسات الاجتماعية.

التحليل الاجتماعي لأركيولوجيا المعرفة الاستشراقية

لعبت الحركة الصليبية في عصر الاقطاع[5] دورا مركزيا في تحديد طبيعة ومدى العلاقة بين اهم قوتين في بداية العصور الوسطى: الشرق الاسلامي والغرب المسيحي، اذ جسد المشروع الصليبي النواة الصلبة لحركة عدائية عملت على تأسيس الشرخ العميق والهوة التي فصلت بين الشرق والغرب. في هذا السياق يدخل الزمن الصليبي في صلب العلاقة التاريخية المتوترة والعدائية التي وضعت الاسلام دائما في حالة دفاع متواصل ضد الغرب الذي افزعته انتصارات وفتوحات الاسلام.

وعلى الرغم من تعددية التعريفات والمفاهيم التي تناولت المشروع الصليبي فان جوهره في الاساس واحد: اذ نظر الى الاسلام بوصفه هدفا رئيسيا له. وسواء أكانت التعريفات ذات مضامين دينية ـ روحية أم سياسية ـ تاريخية فانها تبقى «تحديدا اوليا لنوعية العلاقة التي ارتسمت معالمها بين الاسلام والغرب منذ القرن العاشر». ؛(الشامي، :148 1983). لقد شكل الاسلام بنموذجه الحضاري المتميز وهويته المستقلة وقوته المتنامية ومنجزاته العسكرية تحديا كبيرا لأوروبا، استجابت له بعزلة «وقائية». ولما لم تسعفها عزلتها استجابت له بزحف صليبي بهدف استرجاع هيمنتها الاقتصادية والسياسية التي اهتزت مع ازدهار الشرق الاسلامي من جهة، ولتسترد «امتدادها» الحضاري في الشرق كمقدمة لبسط غلبتها المتجددة عليه من جهة اخرى (رودنسون، 1982 :15-18).

وبناء على هذا الفهم يمكن القول بأن الاهداف الحقيقية للمشروع الصليبي لم تكن مجرد استجابة لضرورة دينية، وانما هي في جوهرها تحقيق لاهداف واطماع تجارية واقتصادية في الشرق من جهة وتجسيد مادي وتاريخي لـ (فوبيا Phobia) اوروبية ايديولوجية من هذه القوة المتصاعدة من جهة أخرى «شكل المسلمون بالنسبة للغرب المسيحي، لفترة طويلة، خطراً قبل ان يصبحوا معضلة» (رودنسون، 15:1982) من هنا يصبح من الضروري وضع الدافع الديني في اطار هذه الدوافع الرئيسية التي تحكمت الى حد بعيد بمسار الاحداث ونتائجها والتي يميل البعض الى تجاوزها والتقليل من شأنها كما هو الحال عند المؤرخ ارنولد الذي يرى بان الحروب الصليبية لم تكن اكثر من حركة روحية دينية

هدفت لانقاذ الاراضي المسيحية المقدسة التي احتلها المسلمون. ومن هذا المنطلق فالمشروع الصليبي بنظره ليس اكثر من «حرب مقدسة، عادلة لدى رجال الدين من الوجهة النظرية، فضلا عن انها حركة مباركة، حرب اعلنت في سبيل القضية النصرانية ووحدت قوى المسيحية جميعها في اطار من العداء الجماعي ضد ألد خصومها في الدين» (ارنولد، 1972 :76).

لم يكن الدافع الديني في الواقع اكثر من ذريعة لتغطية الدوافع التجارية والاقتصادية والسياسية الكامنة في المشروع الصليبي. ويؤكد عاشور على اهمية هذه الدوافع الرئيسية نافيا ان يكون الدافع الديني هو الدافع الوحيد في هذا المشروع: «ان المشروع الصليبي لم يكن سوى حركة كبرى نبعت من الغرب الاوروبي المسيحي في العصور الوسطى واتخذت شكل هجوم حربي استعماري على بلاد المسلمين وبخاصة في الشرق الادنى بقصد امتلاكها. وقد انبعثت هذه الحركة من الاوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والدينية التي سادت غرب اوروبا في القرن الحادي عشر». (عاشور، 26:1983). ويجادل الشامي بنفس هذا الاتجاه مؤكدا على اولوية هذه الدوافع. ففي ترتيبه لتعددية السببية للمشروع الصليبي يرتب الشامي الدافع الديني كدافع اخير مقدما عليه العامل التجاري: «ان التجارة سبقت المسيحية الى القدس. الاولى هي الغاية والثانية هي الذريعة، وتبعا لذلك ينبغي رد سببية المشروع الصليبي الى طبيعة الصراع التاريخي بين المجتمعات السياسية الكبرى بهدف السيطرة على طرق التجارة الدولية. فمن حيث الوقائع ترافق انتشار الدعوة الاسلامية مع سيطرة مترامية الاطراف على الممرات البرية والبحرية للتجارة العالمية من جهة، ومع احكام الطوق على اوروبا التي بدأت تشهد حالة انتقال سريع في المدينة والتجارة منذ اواسط القرن الحادي عشر، من جهة اخرى. الامر الذي كان يعزز الحاجة والحنين لاسترجاع سيطرة بيزنطية قديمة، اندرجت في سياقها الحملات الصليبية كمحاولة غربية لدفع تجارة اوروبا الى شرق البحر الابيض المتوسط»، (الشامي، 1983 :153). وتؤكد هونكه في كتابها «شمس العرب تسطع على الغرب» نفس المقولة التجارية واسبقيتها على تلك الدينية في المشروع الصليبي فتقول: «المهم ليس المسيحية بل التجارة، اذ ان انتصار المسيحية يشكل بالنسبة للتجارة صفقة رابحة لا اكثر. اما هزيمتها فلن تكون بنظرهم سوى مهزلة» (هونكه، 1981 :25).

ومما اعطى للدافع التجاري زخمه ظهور وتنامي المدن التجارية التي بدأ تجارها بتوطيد وترسيخ علاقاتهم مع الشرق تدريجيا وخاصة التجار الفرنسيون الجنوبيون والايطاليون (زابوروف 1986: 14) . وبالاضافة إلى هذا العامل التجاري فقد شهدت بدايات المشروع الصليبي ازمات داخلية خانقة ومتفاقمة في اوروبا الغربية في القرن العاشر والحادي عشر اثرت على بنيتها الاقتصادية والسكانية والسياسية، وكان لها عظيم الاثر على تطورات مجرى هذا المشروع الصليبي. لقد كان لتوطيد نظام الاقطاعية والقنانة في بلدان اوروبا الغربية في

القرن الحادي عشر دور فاعل في خلق نوع من الاضطهاد والفقر لم تشهده اوروبا الغربية بهذه الحدة من قبل. فتردي الظروف الاقتصادية التي عانى منها الفلاحون والاقنان، اكثر طبقات المجتمع الاقطاعي حرمانا بسبب استبداد رجال الاقطاع وتسلطهم كان مرهقا جدا مما دفع بهذه الطبقات المحرومة الى اكل الاعشاب والحشائش ولحوم الموتى (زابوروف، Thompson, 1959:392 ; 15:1986). ومما زاد الاحوال الاقتصادية ترديا في تلك الفترة سوء المواسم الزراعية والكوارث الطبيعية والمجاعة وانتشار الاوبئة والامراض، الأمر الذي ارهق كاهل هذه الطبقات وزاد من بؤسها. وبالاضافة الى ذلك فقد كان لفوضى الصراع الاجتماعي بسبب الحروب الداخلية المتواصلة بين الامراء الاقطاعيين الدور الفعال في تفاقم هذه الازمة الاقتصادية الخانقة. لقد دفعت هذه الازمة التي سبقت المشروع الصليبي مباشرة الكثير من هذه الطبقات المحرومة الى المشاركة في هذا المشروع املا بالخلاص من ظروفها المعيشية السيئة. (عاشور، 36:1983 ؛ زابوروف، 15:1986).

لم تكن هذه الطبقات المحرومة وحدها التي اشتركت بالمشروع الصليبي. بل كان هناك الملوك والامراء ايضا. ففيما يتعلق بالملوك فقد دفعهم الى الاشتراك بهذه الحروب خوفهم من تهديد وضغوطات السلطة الكنسية التي كانت في تلك الفترة اقوى سلطة مؤسسية لا يستطيع حتى الملوك عصيان امرها او رد طلبها لان ذلك سيؤدي به للحرمان والطرد من الكنيسة ورحمتها، فلا يستطيعون الاحتفاظ بعروشهم او بولاء شعوبهم. واما الامراء فقد كانت لهم اهدافهم السياسية الخاصة بهم. فتوطيد نظام الاقطاع بالشكل الذي عرفته اوروبا الغربية في تلك الفترة اسهم في نشوء طبقة واسعة من الامراء والفرسان الذين لا يملكون ارضا. لهذا فقد رأوا في المشروع الصليبي فرصتهم الثمينة لتحقيق طموحاتهم في تأسيس امارات لانفسهم في الشرق تعوضهم عن تلك التي فقدوها في بلادهم بسبب طبيعة نظام وراثة الاقطاعات. (عاشور، 43:1983 ؛ زابوروف، 18:1986).

لقد هيأت هذه الظروف جميعها مناخا مناسبا للسلطة الدينية لاستغلاله في تحقيق مشروعها الصليبي. واستنادا على ذلك فانه لا يمكن فهم هذا المشروع في غير هذا السياق. يؤكد المؤرخ Thompson (1959: 302) على ذلك فيقول: «ان غالبية الصليبيين الذين اسهموا في الحركة الصليبية تركوا بلادهم: اما بدافع الفضول او لتحقيق اطماع سياسية، واما للخلاص من حياة الفقر التي كانوا يحيونها في بلادهم في ظل النظام الاقطاعي، واما للتهرب من ديونهم الثقيلة او محاولة تأجيل سدادها، واما فرارا من العقوبات المفروضة على المذنبين منهم، واما لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية في بلاد الشرق».

وهكذا وانطلاقا من موقعها المؤسسي ونفوذها الايديولوجي، واستنادا الى قوتها الروحية فقد سعت الكنيسة الغربية لتطويق سلبيات ازمتها الداخلية ـ المتمثلة بانحطاط المستوى الاخلاقي لرجال الكنيسة وبتصاعد التيار الاقطاعي ـ وأزمة المجتمع الغربي في آن

واحد وذلك باحتوائها للقوى السياسية المتناحرة المتمثلة في الملوك والاباطرة من جهة، ورجال الاقطاع من جهة اخرى (الشامي، 1983 :151 ؛ عاشور، 1983 :18-20). هذا بالاضافة الى سعيها الحثيث الى تعزيز قدرة البابوية على مركزة Centralization القرار الاوروبي. وهكذا اصبحت السلطة الكنسية تقدم للسلطة السياسية نوعا من الشرعية لا تنافس ولا تمس. فتحول المشروع الصليبي الى «سياسة خارجية» شبه وحيدة للبابوية تدبره وتحركة وتديره كما تشاء (ارنولد، 1972 :112). واستنادا على هذه الخلفية التاريخية تصبح أية محاولة تتناول المعرفة المتعلقة بالشرق في هذه المرحلة دون ربطها بهذه الاطر الاقتصادية والاجتماعية السابقة محكوماً عليها بالعقم وعدم النضوج. ذلك ان محتوى وشكل المعرفة من وجهة نظر سوسيولوجي المعرفة يتوقف على الوضع الاقتصادي ويصدر عن الموقف الاجتماعي للسلطة / الطبقة الحاكمة من خلال صراعها وآمالها ومخاوفها وامكانياتها الموضوعية، تلك المخاوف التي تنبثق عن ظروف وضعية يحددها سياقها السوسيوتاريخي. ويجب ان لا نكتفي عند هذا البعد السوسيوتاريخي للمعرفة فحسب بل لابد كذلك من ربطها كما يقول Scheler بالوظيفة الاجتماعية والدور الذي يقوم به هذا المحتوى والناتج المعرفي في خدمة النظام الاجتماعي والسلطة الحاكمة فيه (Hamilton, 1974: 77).

ولما كانت المؤسسة الكنسية اقوى المؤسسات نفوذا وسلطة في عصر الاقطاع فلا غرو اذن من ان يكون محتوى المعرفة المتعلقة بالشرق اثناء الحروب الصليبية وفي اعقابها محتوى دينيا متسقا في مجمله مع الاوضاع الاجتماعية التي سادت مرحلة الاقطاع من جهة، والرامية الى خدمة هذه المؤسسة الدينية / الكنيسة من جهة اخرى. ففي هذه الفترة التاريخية من تطور المجتمع الغربي شكل الدين ـ كبناء فوقي ـ نظاما اجتماعيا متكاملا تدخلت في تكوينه تلك المجموعة المتداخلة من القوى الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية السابقة بحيث انها أهلته للقيام بوظيفة الدفاع الاجتماعي التي تجسدت في تحقيق التضامن بين افراد المجتمع الغربي ضد الاسلام. واذا ما جارينا تقسيمات علماء الاجتماع الاجتماعية Social Groups خاصة تقسيم العالم Sumner لها بالجماعات الداخلة In Groups والجماعات الخارجة Out Groups فاننا نقول بأن المؤسسة الكنسية استطاعت ـ بحكم نفوذها القوي ـ ان تجعل الغرب ينظر الى نفسه كجماعة داخلة لها خصائصها الثقافية والدينية المغايرة والممايزة لتلك التي تملكها وتدين بهاوتتصف بها الجماعة الخارجة / الشرق المسلم مستغلة بذلك المشاعر الدينية لدى افرادها لتنفيذ مشروعها الصليبي. وعندما تشككت السلطة الدينية في تضامن هذه الفئات الاجتماعية التجأت الى تضخيم «الخطر» الاسلامي لتعزز من هذا التضامن والتماسك بين افرادها ضد الجماعة الخارجة. ان وجود تهديد حقيقي او وهمي من قبل جماعة خارجة لجماعة داخلة يقودنا الى التنبؤات السلوكية التالية لافراد الجماعة الداخلة و / او لسلطتها الحاكمة:

أولا: نزعة قوية للمبالغة في تقويمها لمنجزاتها ونظامها الثقافي من اجل خلق تضامن وتعاون بين افرادها.

ثانيا: تزايد اعجاب افرادها بأنفسهم، وعنصرهم ودينهم وممارسة السلطة السياسية لضغوطات قوية على الافراد من اجل امتثالهم لها Conformity، ثم حث متواصل من قبل هذه السلطة للافراد على التماسك Cohesiveness.

ثالثا: نزعة قوية للتقليل وللحط من قيمة المنجزات الثقافية والاجتماعية والحضارية للجماعة الخارجة.

رابعا: تنامي وتزايد شعور العداء والكراهية والتعصب ضد الجماعة الخارجة. (Campbell, 1965: 283-311).

انطلاقا من هذه التوقعات السلوكية فان لجوء السلطة الدينية لتصوير الدين الاسلامي على انه «التهديد» أو «الخطر» الموجه لتجانس وتماسك الجماعة الداخلة يصبح امرا واضحا. لذا شنت هذه المؤسسة بوصفها اقوى مؤسسة معرفية حملة تحقيرية منتظمة ضد الاسلام والمسلمين، مصورة الإسلام على انه دين «رجعي»، «قمعي» و «باطل» اوجده رجل «مشعوذ» «دجال كبير» Great Imposter اما المسلمون انفسهم فهم «متوحشون»، «كفار» Infidels «مهرطقون» Heretics.

وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقا عاما لدى الرأي العام، كما يقول Daniel، لمحتوى المعرفة التي حاولت المؤسسة الكنسية نشرها وتعميمها عن الاسلام والمسلمين وموطنهم: «ان الجزيرة العربية التي تقع على اطراف العالم المسيحي هي ملجأ طبيعي للعصاة المتمردين والهراطقة» (Daniel, 1960: 84). وكاستجابة اولية لهؤلاء «الهراطقة» الذين لا تعرف عنهم الجماعة الداخلة الا القليل لجأت هذه الجماعة الى العزلة والانكماش والترصد تاركة للمخيلة ان تنسج احيانا جملة من الاساطير والصور النمطية لهؤلاء الاخرين / الهراطقة. ومما زاد هذه العزلة حدة هو جهل Ignorance هذه الجماعة الداخلة بهؤلاء الذين ستقاتلهم من جهة وعدم التفاعل والاتصال المباشر بينهما من جهة اخرى: «ان الذي انصقل كثيرا وازداد تعقيدا هو الجهل الغربي وليس المعرفة الصحيحة بالاسلام (Southern, 1962: 91-92). أدى هذا الجهل بالاسلام، والخوف منه الى تفكير الجماعة الداخلة «بضرورة القيام بعمل ما بشأنه»، فخرجت من عزلتها الذاتية لمواجهة و / أو محاربة هذا الاخر / العربي المسلم، فتم ما تم من حملات وحروب صليبية.

تتضح من هذا التحليل قوة الدور الذي لعبته السلطة الدينية الحاكمة في تأثيرها وتعبئتها لرأي عام جماعتها الداخلة في مواجهتها للجماعة الخارجة طيلة فترة الحروب الصليبية. واستنادا على هذا الفهم السوسيوتاريخي يصبح محتوى المعرفة المتعلقة بالشرق والاسلام بالشكل الذي عم وانتشر في اذهان الرأي العام، والدور الذي قام به هذا

المحتوى في خدمة المؤسسة الكنسية الحاكمة في تنفيذها لمشروعها الصليبي امرا واضحا. ولكن، وبتغير البنية الاقتصادية والاجتماعية لاوروبا عصر الاقطاع بدءاً من القرن الرابع عشر وظهور بنية اخرى هي البنية التجارية[6]، طرأ تغير طفيف نسبيا على مضمون المعرفة المتعلقة بهذا «الآخر» العربي المسلم يتماشى مع هذه البنية الجديدة. ففي هذه المرحلة من تطور اوروبا الغربية التي لم تعد في حالة «دفاع» ضد «التهديد» الاسلامي ـ على الاقل ليس الى الدرجة التي سادت العصور السابقة ـ بدأت اطماع اوروبا التجارية بالشرق تتزايد وتتكشف بشكل اوضح مما كانت عليه في عصر الاقطاع. فقد جذب الشرق بغناه وثرواته الغرب، فكثر عدد التجار الذين توجهوا للشرق بحثا عن هذه الثروات احيانا وبحثا عن المغامرات في بعض الاحيان، وتزايد عدد الرحالة ونشطت مراكز التجارة بشكل عام بين الشرق والغرب جنبا الى جنب مع حملات التبشير والمبشرين (Searight, 1979:19). ولقد سجل Hakluyt رحلات التجار الى الشرق في كتابه «الملاحة الاساسية» The Principal Navigation واصفا الاهداف التجارية لهذه الرحلات بقوله: «كانت السفن الضخمة تبحر من لندن وساوثهامبتون وبرستول الى كريت وقبرص وسورية وهي تحمل الاقمشة الصوفية فتعود محملة ببضائع مثل الحرير والنبيذ الحلو العطري والسجاد والفلفل والقرفة وبعض التوابل الاخرى» (Searight, 1979:16).

لقد ذهب هؤلاء الرحالة والتجار الى الشرق ومعهم افكارهم المسبقة وصورهم الجاهزة Pre-Stereotypical Images عن الشرق، فلم يعطوا لانفسهم الفرصة الكافية للتعرف عن قرب على هؤلاء «الآخرين»، ولم يبدوا اي جهد في فهم البنية الاجتماعية والسياسية للمجتمع العربي، ولم يقيموا اي ضرب من التفاعل المباشر بينهم وبين هؤلاء «الآخرين» من شأنه ان يعدل و / أو يغير من حدة هذه الاتجاهات المسبقة النمطية الجامدة، بل اكتفوا بالمعرفة المسبقة التي حملوها معهم من بلادهم عنهم. وهكذا فان العديد من الصور النمطية عن الشرق كانت قد خلقت ذاتيا Self - Created الى حد كبير بهدف ملاءمتها للحاجات الاقتصادية والسياسية لهؤلاء الرحالة والتجار.

شكلت هذه المعرفة المتجسدة بشكل صور نمطية جامدة حاجزا نفسيا واجتماعيا حال دون وصول الجماعة الداخلة الى ادراك صحيح لثقافة وطبيعة هؤلاء الاخرين، وهنا تكمن الخطورة السوسيولوجية للصور النمطية. فهي وان كانت تفيد في اقتصاد التفكير لدى حاملها خاصة عندما لا يكون لديه الوقت الكافي ليستجيب لكل حادثة لوحدها بفطنة وتمييز كافيين، الا انها تصبح احيانا خطرا عليه حينما يعتمدها كاطار مرجعي Frame of Reference يحدد اسلوب التعامل والاتصال مع الاخر من جهة وطريقة ادراكه لثقافة هذا الآخر من جهة اخرى (Turner & Gilles,1981:184) والخطورة الاخرى للصور النمطية هي ان حاملها يستخدمها كمبررات للتعصب Prejudice ضد الجماعة الاخرى، ولانها كذلك

فهي تقوى وتشتد بقوة واشتداد علاقة حاملها مع هذه الجماعة (Tajfel, 1981: 146). فهاهم الرحالة يزجون و / او يحشرون الشرق في اطار معرفي تعصبي محدد سلفا له ما عليه الا ان يتلاءم في داخله.

وعلى الرغم من هذا المخزون المعرفي الجاهز عن الشرق Stock of Knowledge الا انه تم اضافة بعض الصور والافكار الجديدة عليه في هذه المرحلة ليشكل مع المعرفة السابقة معرفة من نوع جديد تتسق وطبيعة البنية الاقتصادية والاجتماعية لاوروبا عصر التجارة. فها هو «الآخر المسلم» «مهرطق» و «متوحش» و «همجي» القرون الوسطى يتحول الآن على يد هؤلاء التجار والرحالة الذين بحكم طبيعة علاقاتهم التجارية القصيرة غير المستقرة بل السريعة والخاطفة مع الشرق، الى آخر جديد، «غني»، «قرصان»، «تاجر رقيق»، «غريب الاطوار»، «فظ»، ولا يظهر مودة للآخرين. وأما الشرق نفسه فقد تحول الى موطن للخرافات والاساطير والجن والبساط الطائر، وباختصار الى موطن لحكايات الف ليلة وليلة بما فيها من عجائب مذهلة.

ولقد كانت هذه الصور النمطية الجامدة التي بثها هؤلاء الرحالة والتجار في اوروبا رائجة بشكل واضح كما يقول Daniel: «كان هناك جمهور كبير من القراء يتلقف ما يكتب عن العالم العربي. وبالقياس للكتب المتداولة انئذ فلا بد من ان اقاصيص الرحالة كانت ذات اثر كبير حتى اكثر مما عليه اليوم» (Daniel, 1966:13) ومن بين أهم الرحالة في هذه المرحلة Lithgow الذي كان فعالا Instrumental في وصفه للعرب كشعب «كافر» لا يعرف الا السلب والنهب، لهذا فهو يحذر الغرب منهم ومن التعامل معهم لانهم شعب لا يوثق به من جهة ولانه شعب يحمل الكراهية العميقة ضد المسيحيين من جهة أخرى (Searight, 1979: 30-38). وبالاضافة الى هذه الصور التي روج لها Lithgow فقد كانت هناك صور اخرى للعرب «كالقرصنة» و «اللصوصية» و «التجارة بالرقيق»، كان قد روج لها رحالة آخر هو Pitts. ففي كتابه «الروايات الصادقة عن ديانة واصوليات المحمديين» الذي لاقى انتشارا واسعا في الغرب، نجده يعزز روايات متاجرة العرب بالعبيد والقرصنة في «الدول البربرية» التي زارها: «الجزائر، وتونس وطرابلس» (Searight, 1979:30).

ولعل اكثر الصور الشعبية انتشارا ورواجا في الغرب في هذه المرحلة هي الصور الرومانسية الغربية المستطرفة Exotic والمستمدة الى حد بعيد من حكايات الف ليلة وليلة التي لاقت رواجا وشعبية لم تشهدها اية حكايات من قبل: «صحيح، كانت فيما سبق حكايات عن المشرق في اللغتين الايطالية والفرنسية، ولكن لم يكن لأي منها هذه القوة الساحقة التي كانت لألف ليلة وليلة. لقد عرضت القصص دقائق الاسلوب وتفصيلات في البناء والمغامرة والشبق والوعظ الاخلاقي والتعقل والخيال والفلسفة والسخرية» (Ali, 1977:15) وبهذه الحكايات اصبح العرب والمشرق يقرنان بصورة لا فكاك منها بالصور الغريبة والرومانسية المستطرفة والتي هي مع ذلك غير واقعية. ولكنها بدون شك خدمت

الطبقات الحاكمة وذلك بتجذيرها وتعميقها للمسافة الاجتماعية والثقافية بينها وبين الجماعة الخارجة / الشرق.

ان هذا النوع من الصور المختلفة عن الشرق لم تكن لتنفصل عن طريقة التفكير التي سادت اوروبا الغربية تجاه «الآخرين» في هذه المرحلة من تطورها الاقتصادي والاجتماعي. فها هو مضمون المعرفة المتعلقة بالأفارقة مثلا لا يختلف كثيرا عن المضمون المتعلق بالشرق: مضمون يتسم «بالهمجية»، والشذوذ وغرابة الاطوار. يصف المؤرخ Curtin هذا النوع من المعرفة بأنها معرفة مغايرة تماما للواقع الاجتماعي والثقافي للافريقي ولا علاقة لها به: (كانت نقطة الانطلاق بالنسبة للرحالة هي European Weltanschauung (اي تصور اوروبا للعالم) انهم لم يسألوا انفسهم: ما هي افريقيا، وعلى اية شاكلة؟ وأي نوع من الناس يعيش فيها؟ بل سألوا: كيف تتوافق افريقيا والافارقة على ما نعرفه سلفا عن العالم؟ وبهذا المعنى فان صورة افريقيا قد اختلفت في اوروبا الى حد كبير) (Curtin, 1965: 479-480). وعلى اية حال، لقد مهدت هذه المرحلة التاريخية من تطور المجتمع الغربي والتي شهدت تنافسا حادا بين بريطانيا وفرنسا في استيلائهما على الشرق لمرحلة جديدة: التوسع الاوروبي European Expansionism الذي لم يتوقف ابدا في بحثه عن الاسواق والمصادر والمستعمرات. هذه المرحلة الرأسمالية الجديدة رافقتها معرفة جديدة هي افراز للبنية الرأسمالية الصناعية الجديدة التي حلت محل البنية التجارية السابقة.

شهدت هذه المرحلة من تطور المجتمع الغربي تغيرا واضحا في محتوى وشكل المعرفة المتعلقة بالشرق. فالتغيرات التي طرأت على البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية على اوروبا افرزت معها معرفة جديدة ذات مضمون اقل ما يمكن ان يوصف به انه ازدرائي وعدائي. ان خطورة هذه المرحلة لا تكمن في كونها المسؤولة عن تثبيت وتدعيم الصورة السلبية المعاصرة عن العرب والاسلام فحسب ولكنها بالاضافة الى ذلك اعطت للتقسيم الثنائي للجماعات: «نحن» و «هم»، «غرب» و «شرق» شرعية Validity خولت بموجبها الجماعة الداخلة / الغرب باستغلال الجماعة الخارجة بحجة تفوق الداخلة وتخلف الخارجة. فالقوة الاقتصادية والعسكرية والتقنية التي اتصف بها الغرب الرأسمالي القوي في هذه المرحلة وحاجته الملحة للمواد الاولية الخام لاقتصاده الصناعي جعلته يفكر الان جديا بضم و / أو استعمار هذا «الاخر» / الشرق الذي سيؤمن له هذه المتطلبات من جهة، وسيكون بمثابة السوق التي تستهلك انتاجه من جهة اخرى.

وعندما ارادت السلطة السياسية التوسع خارج حدودها الجغرافية بحثا عن هذه الاسواق والمستعمرات اعتمدت واستعانت بالتراث الاستشراقي - من اجل تسهيل Facilitate عملية هذا التوسع والضم. ولا اوضح على ذلك من التدليل بالجهود التي قام بها الانثروبولوجيون في سبيل تسهيل الطريق للسلطة السياسية الحاكمة بتقديم خلاصة ابحاثهم وحصيلة معرفتهم المتعلقة بكيفية التعامل مع هذا «الآخر»: «لقد آثرت

الانثروبولوجيا البريطانية منذ بداياتها الاولى ان تقدم نفسها على انها العلم الذي بامكانه تقديم الخدمات النافعة للادارة الكولونيالية وذلك لاسباب واضحة اهمها ان الحكومات الكولونيالية وجماعات المصالح هم افضل من سيقدم الدعم المالي لمثل هذا العلم»، (Kuper, 1978: 123-124). ان هذا لا يعني بالطبع ان جميع الانثروبولوجيين كانوا امبرياليين او متعاونين مع الامبريالية، وانما يمكن القول ان اغلبيتهم الساحقة عملت ضمن نطاق الامبريالية وذلك بقبولها لحمايتها والتسليم بافتراضاتها والانتفاع منها. (James, 1975: 45; Banaji, 1970: 72).

وعلى كل حال فان محتوى المعرفة الاستشراقية في هذه المرحلة يتفق مع النمط البنيوي الديمقراطي الليبرالي الحر: انها المعرفة «العلمية» البيولوجية، تلك المعرفة التي احتلت مكانة مرموقة من التقدم والازدهار سادت جميع ميادين العلوم، وتم بناء عليها تصنيف مملكة الحيوان ومن ضمها الانسان. يتضح هذا التأثير في المحاولات التي قدمها العلماء الاجتماعيون Social Scientists خاصة الداروينيون منهم Social Darwinists في تفسيرهم لنشأة المجتمعات وتطور ثقافاتها ومؤسساتها بمقارنتها بتطور الكائنات الحية. فقد عزوا مثل هذا التغير والتطور الى افتراضات بيولوجية واجتماعية وفسيولوجية موجودة في عنصر بشري Race ما دون غيره تكون المسؤولة عن تقدم وتطور الاجناس والتاريخ والمجتمع. وبناء على هذه الافتراضات فقد تم ترتيب المجتمعات والحضارات والاجناس بشكل هرمي تطوري مرتبة حسب قربها او بعدها العنصري والثقافي والاجتماعي من الجنس الاوروبي، يعلق المؤرخ Curtin على سيادة هذا الفكر الداروني التطوري في جميع المجالات العلمية والمؤسسات الحكومية بما فيها المؤسسة الامبريالية نفسها كالتالي: «ان افكار هؤلاء العلماء طفحت فدخلت الفكر الامبريالي، فكان مجمل النظرية الامبريالية بين سبعينات القرن الماضي وعشرينات هذا القرن يستند الى افتراضات عنصرية ضمن نغمات النشوء والتطور». (Curtin, 1965: 16-17) ويحاجج عالم الاجتماع (Kinloch, 1979: 75) بنفس الاتجاه فيؤكد ان هذه الافتراضات الفسيولوجية والبيولوجية والاجتماعية قد عززت فكرة الاستعمار: «واستنادا على السياق الاجتماعي والكولونيالي الرأسمالي الذي انبثقت منه هذه الافكار فقد استخدمت لتبرر الافتراضات المزعومة للطبقات المتوسطة والعليا من البيض الانجلوساكسونيين البروتستانت». وهكذا واستنادا على هذه الافتراضات، تحول «همجي» عصر الاقطاع، و «قرصان» عصر التجارة على يد هؤلاء العلماء الى «شبه انسان» ممسوخ بيولوجيا Semi-Human متخلف، فج Immature «مندفع» Impulsive «غير منضبط» «عدواني»، على النقيض من العنصر الاوروبي: «المتحضر»، المكتمل بيولوجيا، «الذكي»، «المتزن». وليس هناك أبلغ في وصف هذا التخلف، والركود من قول الرحالة Kinglake له: «تركت ورائي عالما قديما باليا. ديانات ميتة ومحتضرة، استبدادات ساكنة تلفظ انفاسها بصمت، نساء مقموعات ومعصوبات تحولن الى دمى شاحبة» (Hollenbach, 1972: 198-199).

استُخدمت الطبقات الحاكمة هذه المعرفة «العلمية» بطبيعة الشعوب والثقافات لتبرير مشروعها الاستعماري واضفاء الشرعية عليه في محاولتها «للأخذ بيد» هذه الشعوب والجماعات «المتخلفة» و «تدجينها». فمهمة Task تحضير هؤلاء المتخلفين من الاجناس غير الاوروبية كما تزعم المؤسسات الحاكمة، هي مهمة تقع على عاتق الرجل الابيض The White Man's Burden، الذي يمتلك القوة والمعرفة. ان تحليلا لمحتوى المعرفة الاستشراقية في هذه المرحلة كما يتكشف في اعمال معظم المستشرقين يوضح بجلاء طبيعة الادعاءات بتفوق العنصر الاوروبي وتخلف العنصر العربي من جهة، والاعتقاد بمهمة الرجل الابيض من جهة أخرى. فهذا الرحالة Warburton على سبيل المثال، الذي زار الشرق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لا يكتفي بوصف العرب «بالقساوة» و«التخلف» بل يذهب الى حث حكومته البريطانية على «أن تفي بمهمتها الحضارية لوضع لمسة الحضارة والاخلاقية على هؤلاء الناس المنحطين» (Hollenbach, 1972:201). وأما الرحالة Burton ـ اشهر رحالة بريطانيا في العصر الفكتوري ـ فمع كل مماهاته وتوحده Identification وحبه للعرب لا يتخلى عن تعاليه بصفته انجليزيا، ولا يتورع في وصفه لهم عن جعلهم «ادنى مرتبة» و «اقل ذكاء» من شعبه الذي دعاه مرارا للقيام بتنفيذ مهمته الحضارية الضرورية الرامية لتثقيف هذا المتوحش. اذ يقول «لا يتطلب الامر بصيرة نبي للتنبؤ باليوم الذي تلزمنا فيه الضرورة السياسية ان نحتل منبع الاسلام» (Asad, 1964: 64).

لقد شكلت معرفة المستشرق بالشرقي نوعا من السلطة جعلته يدعي انه «خبير» بخصائص وطبيعة الشرق وفئاته الاجتماعية المختلفة. فها هو Burton يدعي بحكم خلفيته الانثروبيولوجية معرفة سمات شخصية البدوي وتركيبه النفسي والمزاجي حيث يقول: «ان بسالة البدوي نزقة وغير مؤكدة. والانسان هو بالطبيعة حيوان مفترس، تكبحه علاقات المجتمع المعقدة، ولكنه سرعان ما ينحدر الى عادته القديمة. وخصال الضراوة والتعطش للدماء تنمو سريعا في الصحراء. ان الهمج واشباه البرابرة هم دائما حذرون ومحتاطون. اما المتحضر فهو على نقيض ذلك. ان معاني الشجاعة عند العرب لا تخلب ألبابنا» (Asad, 1964:2:). ان هذه المعرفة التي يمتلكها المستشرق عن الشرقي جعلته لا يقف عند هذا الحد من الادعاء، بل اعطته سلطة خولته الذهاب الى ابعد من ذلك: الى حد الزعم بأنه «الوحيد» القادر على فهم «نفسية» و «عقلية» الآخر / الشرق اكثر من معرفة الشرقي لها.

لقد شكل هذا الادعاء بمعرفة «الآخر» حجر عثرة في سبيل تحرر هذا «الآخر» / المتخلف من سيطرة «الأنا» / المستشرق. فسلوك «المتخلف» بطريقة لا تتسق Consistent مع اطار المستشرق المعرفي له يسبب له تنافرا حادا في بنيته المعرفية Cognitive Dissonance بسبب نفي هذا السلوك لادعاءات ومقولات المستشرق المتعلقة «بتخلف» و «جمود» عقلية

الشرقي. ولان حالة التنافر المعرفي حالة مؤلمة لصاحبها على المستوى النفسي كما يقول عالم النفس الاجتماعي Festinger (1963 : 17 - 27) فانها تضغط عليه للتخلص منها والعودة به الى وضع الاتزان النفسي الذي كان عليه قبل حدوثها، لهذا نجد المستشرق يرفض ان يدرك او يفهم سلوك الشرقي التحرري الا على انه ضرب من «الشذوذ» و «الانحراف» والخروج عن «المألوف». يقول ابو زيد في هذا الصدد: «لقد كانت (المعرفة) التي ترد في كتابات المستشرقين تستخدم بغير شك في توطيد اقدام الحكم الاجنبي والاستعمار، ولذا كان المستعمرون يرسمون للمجتمعات الشرقية ـ في ضوء تلك المعلومات ـ ليس فقط حاضرها بل مستقبلها ايضا، بحسب ما يتخيلون انه الافضل لها. ومن هنا كانت الدول الاستعمارية ترفض مطالب تلك الشعوب بالتحرر، وتصف الوطنية والقومية بأنها ضرب من ضيق الافق والانغلاق والميل الى الانعزال على نحو ما كان كرومر يصف مطالب المصريين بالاستقلال. فالشرقيون لا يعرفون مصالحهم الحقيقية التي يعرفها الغربيون نيابة عنهم وبطريقة افضل، ولذا نصب الغربيون من انفسهم اوصياء على الشرقيين» (ابو زيد، 1979 :262). ولعل ادعاء المستشرق بمعرفة الشرق افضل من معرفة الشرقي له هو الذي حدا بادوارد سعيد للقول بأن الاستشراق يرتبط بمصدره، اي الغرب اكثر مما يرتبط بموضوعه، اي الشرق، فللاستشراق صلة وثيقة بالحضارة المسيطرة التي تنتجه (سعيد، 1981 :41). ان هذا النوع من الاستشراق الاستعماري النفعي الساعي وراء المعلومات الضرورية لتثبيت هيمنة المستعمر هو اكثر انواع الاستشراق شيوعا وانتشارا. اذ انه بمضمونه السياسي قد طغى على التيارين الآخرين من الاستشراق في هذه المرحلة الرأسمالية وهما: الاستشراق الشعري العاطفي الباحث عن «اثارات غريبة خارج اوروبا القديمة والمضجرة» والثاني هو «تيار التجميع العلمي الاكاديمي المنكب على تكوين جهاز علمي ذي مستوى عال لفهم الشرق» (سلامة، 1981 :16). ولكن وعلى الرغم من هذا التنوع في المضمون تبقى المعرفة الاستشراقية في هذه المرحلة التاريخية من تطور المجتمع الغربي مرتبطة بظاهرة اوسع وأعم هي ظاهرة الاستعلاء العرقي او بشكل ادق التمركز الاوروبي حول الذات European Ethnocentrism. ان هذه الظاهرة الاستعلائية السائدة في الفكر الاستشراقي جعلت المستشرقين عاجزين عن الخروج عن اطار مقولاتهم وعاجزين عن فهم الشرق، بمقولات غير غربية.

ان من اهم المقولات التي يرددها مستشرقو هذه المرحلة مقولة الحكم الفردي في العقيدة الاسلامية، ومقولة الطبيعة الاستبدادية في النظام الاجتماعي الاسلامي، ومقولة قمع الحرية الفردية ومقولة تمجيد التسليم والطاعة للسلطة. ويجسد المستشرق Lewis، الذي يعد من اشهر الباحثين الاكاديميين نفوذاً في حقل الدراسات الشرقية الانجلو ـ

امريكية المعاصرة، هذه المقولات في جميع دراساته المتعلقة بالاسلام والمجتمع العربي بشكل منتظم ومتسق ليجعل منها صورا شعبية ذات شرعية مؤسساتية بحكم نفوذ الاكاديمي. ففي كتابه «الشيوعية والاسلام» يتبنى Lewis نمطا محددا من التوجه في تحليل المجتمع العربي ينطلق من فرضيات مسبقة Prior Assumptions تؤلف في نظره جوهر المجتمع الاسلامي: الاستبدادي بطبعه، الاعتدائي بممارساته، وغير الديمقراطي في حكمه وتطبيقاته. ولا يخفي Lewis غرضه الصريح من ترويج وشعبنة Popularization هذه الصور المجحفة بحق العرب والاسلام في عمله المذكور. يقول Lewis «ان غرضي هو ان نرى الى اي مدى يتفق الاسلام والشيوعية ـ الى اي مدى يعد الاسلام مسبقا الذين ترعرعوا فيه ان يقبلوا او يرفضوا التعاليم الشيوعية. ان ننظر ما هي الصفات والميول الموجودة في الاسلام، في الحضارة الاسلامية، في المجتمع الاسلامي، والتي من شأنها ان تسهل او تعيق تقدم الشيوعية» (Lewis, 1971: 311). ان العنصر الاساسي في التوافق بين الاسلام والشيوعية كما يؤكد Lewis هو الطبيعة «الاستبدادية» لكليهما: «ان الديمقراطية الغربية كما تمارس في الغرب هي اصعب اشكال الحكم ادارة لانها تتطلب صفات معينة في التفكير والعادات، في المؤسسات والتقاليد بل ربما في المناخ، لكي تعمل بشكل فعال. ونتيجة لذلك فانها لم تثبت اقدامها الا بين شعوب اوروبا الشمالية والشمالية الغربية» (Lewis, 1971: 312) وما دام العالم العربي ليس جزءا مما وصفه Lewis فهو لذلك مهيأ لقبول الشيوعية: «هناك الكثير في التقليد الاسلامي.. مما يجعل الفرد المسلم، او الطبقة او الامة المسلمة والتي هي على استعداد للتخلي عن قيمها ومعتقداتها التقليدية، يجعلها تميل الى قبول البديل الشيوعي لا البديل الديمقراطي» (Lewis, 1971: 313).

ان المعرفة الصادرة عن المؤسسة الاستشراقية المعاصرة ـ وخاصة الامريكية ـ والمتمثلة بأعمال Lewis وغيره من المستشرقين كغيرها من المعارف السابقة لا يمكن فهم محتواها بالشكل الذي هو عليه الا بربطها بالخلفية الاقتصادية والسياسية التي افرزتها من جهة وبالوظيفة التي تؤديها للنظام الاجتماعي والسياسي القائم من جهة أخرى. فعلى المستوى السياسي والاجتماعي تأثرت الكتابات المتعلقة بالاسلام والعرب بالجدل السياسي للحرب الباردة بين المعسكرين الغربي والاشتراكي. وسواء أكان الامر متعلقا بعقلنة وتسويغ سياسة النظام الاجتماعي الامريكي القائم، أم مصدرا من مصادر الالهام له، فان من الواضح ان المعرفة الاستشراقية ارتبطت ارتباطا كبيرا باهتمامات السياسة الخارجية الامريكية،. فالغالبية العظمى من مستشرقي هذه المرحلة ـ حاولوا تبرير سيطرة الغرب وتدخله في شؤون الشرق. فهذه دعوى «رسالة الحضارة» لمستشرقي القرن التاسع عشر تجد الان تعزيزا وتأكيدا لها بشكل جديد: لابد من «السيطرة» على العرب أو «مراقبتهم» لا

لأنهم «جنس منحط او همجي» كما كان يقول مستشرقو القرن التاسع عشر، بل للدفاع عن «المصالح» الغربية والديمقراطية الغربية من التهديد الشيوعي القمعي والاستبدادي والوقوف بوجه توسعه في الشرق الاوسط.

لم تكتف المؤسسات المعرفية بانتاج معرفة تتعلق بتخلف هذا «الاخر» وركود ثقافته واستبدادية أنظمته السياسية والاجتماعية وغياب الفكر الديمقراطي فيها، بل انها امتهنت تكرار مثل هذه الصور النمطية لتضمن سريانها وتابيدها Perpetuation من جهة، ولتبقى المسافة الاجتماعية والثقافية بين «الأنا» و «الآخر» متباعدة من جهة ثانية. ان ترافق «تخلف»: و «ضعف» عقلية وثقافة الشرقي مع تقدم و«نبل» اخلاق وقوة الغربي وانتشار الديمقراطية في المجتمع الغربي وغيابها في المجتمع العربي بشكل متواز في هذه المرحلة الرأسمالية هو في الواقع عنصر ملازم وأساسي في بنية الفكر الاستشراقي. فالتمركز العرقي كمظهر ثقافي سائد في المجتمع الغربي في هذه المرحلة انما يعكس طبيعة الثقافة المسيطرة في هذا المجتمع والتي هي ليست سوى ثقافة الطبقات الرأسمالية الحاكمة التي تقوم من خلال ملكيتها لوسائل الانتاج بعملية الضبط والتحكم بهذا المنتج الثقافي لتضمن استمراره وانتشاره بالطريقة التي تتلاءم مع مصالحها.

ومن أهم المؤسسات التي يستخدمها النظام الاجتماعي ليضمن سريانية واستمرارية افكاره وايديولوجيته ليضخ و / أو ليروج بواسطتها لقيمة المؤسسة الاتصالية ـ تلك المؤسسة التي هي بمثابة الرئة الثقافية للمجتمع الرأسمالي الصناعي. يقوم مديرو اجهزة هذه المؤسسة وبخاصة الامريكية، بوضع الاسس العلمية لعملية تداول الصور والمعلومات ويشرفون على معالجتها وتنقيحها واحكام السيطرة عليها، تلك الصور والمعلومات «التي تحدد معتقداتنا ومواقفنا بل وتحدد سلوكنا في النهاية. وعندما يعمد مديرو أجهزة الاعلام إلى طرح افكاره وتوجهات لا تتطابق مع حقائق الوجود الاجتماعي، فانهم يتحولون إلى سائسي عقول. ذلك أن الافكار التي تنحو عن عمد إلى استحداث معنى زائف . . ليست في الواقع سوى افكار مموهة أو مضللة» (شيللر، 1986: 5). وفي سبيل حفاظها على هيمنتها الاجتماعية والسياسية لا تتورع صفوة النظام الاجتماعي في تعليب وعي افراد المجتمع بطرح افكار ومعلومات وتوجهات لا تتطابق مع الواقع الاجتماعي «للآخرين» الذي تدعي انها تصوره و / أو تعكسه. وبهذا فان الدور الذي تقوم به المؤسسة المعرفية الاتصالية المعاصرة بتصوير العالم العربي الاسلامي بالغنى والبترول، «وبالارهاب»، و «بالدموية»، و «التخلف» وعزو ذلك إلى الدين الاسلامي ـ من خلال استغلال بعض الحوادث الهامشية الصغيرة في المجتمعات العربية والاسلامية وتكبيرها والتركيز عليها[7]، لا يمكن فهمه الا اذا نظرنا إلى هذه المؤسسة كنظام اجتماعي مرتبط مع غيره من الانظمة الموجودة في المجتمع من جهة، وإلى الوظيفة التي يؤديها للصفوة الحاكمة واستقرار نظامها ودوامه من جهة أخرى (Defleur, 1973: 160). واستنادا على ذلك تصبح خطورة الدور الذي تلعبه المؤسسة المعرفية

ـ وبشكل خاص الاعلامية ـ في تثبيت صورة «العنف والارهاب» والغنى البترولي كنمط حياتي يومي للمجتمع العربي امرا واضحا في تبرير «شرعية» تدخل الجماعة الخارجه بحجة مكافحة «الارهاب» الذي يهدد مصالحها في المجتمع العربي.

الخلاصـــة

لقد حاول هذا البحث ومن خلال التحليل البنائي ـ التاريخي للمجتمع الغربي توضيح العلاقة الجدلية بين التكوينات الاقتصادية والاجتماعية لهذا المجتمع وبين مضمون وشكل المعرفة الاستشراقية. وبتتبعنا لهذه العلاقة اتضح ايضا كيف استطاعت المؤسسة الاستشراقية ومن خلال جملة من التطورات التي مرت بها ان تتحول، ومنذ بداية القرن الثامن عشر، إلى مؤسسة معرفية بالغة القوة متماسكة البنيان. وبالطبع فانه ليس ثمة شك بأنه ما كان لهذه المؤسسة ان تقوم، وأن معرفتها ما كان لها ان تغدو بهذه الفاعلية Effectiveness والتأثير مالم يكن غزوها لساحتنا المعرفية العربية مسلحا بالادوات العلمية على حد تعبير ابن الشيخ (1982 :88) ، وما لم تقدم حصيلة معرفية على قدر معقول من الصدق والصحة اضفيا عليها طابعا معرفيا اتسم بالسريانية حتى الوقت الحاضر. يقول سعيد بهذا الصدد: «ينبغي على المرء الا يفترض ابدا ان بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الاكاذيب او الاساطير التي ستذهب ادراج الرياح اذا كان للحقيقة المتعلقة بها ان تجلى .. فأي نظام من الافكار قادر، بعد كل حساب، على ان يبقى دون تغير .. إلى الوقت الحاضر لابد أن يكون شيئا اكثر صلابة ومتانة من مجرد مجموعة من الاكاذيب». (سعيد، 1981 :41).

ان مثل هذه الحقيقة يغفلها و / أو يتجاهلها الكثير من نقاد الاستشراق من خلال اصرارهم على وصف كل ما انتجته هذه المؤسسة بالزيف والبطلان. يرى الباحث انه لو كانت جميع بنية الاستشراق المعرفية مليئة بالأوهام والاكاذيب والزيف ـ كما يدعي البعض ـ فكيف تستطيع هذه المؤسسة ـ خاصة الحديثة منها ـ ان تنحرف عن الهدف الذي نشأت من أجله: خدمة الجماعة الداخلة / الغرب؟ هل تكون هذه الخدمة بتقديم معلومات زائفة ومضللة عن هذا الاخر / الشرق؟ وكيف يمكن عندها التعامل مع آخر معرفتها عنه مشوهة وخاطئة؟ ان فؤاد زكريا محق في رده على هذا النقد الموجه للمؤسسة الاستشراقية حين أكد على ضرورة التمييز بين هدف العلم ومضمونه. فقد يكون الهدف غير موضوعي ـ كما يقول ـ لكن هذا لا ينفي عنه مطلقا صدق محتواه ومضمونه المتعلق بالآخر. فكل محتوى صحيح يمكن توظيفه «الاهداف الفهم والمعرفة وتوسيع قدرة العقل البشري» (زكريا، 1986 : 50). والنقد الاخر الذي يمكن توجيهه لمثل هذه الاتجاهات التي يمثلها بعض النقاد، هو نقد يكمن في منهجيتهم . فمن خلال تحليل لمضمون ردودهم على الاستشراق نجدهم يلجأون إلى نفس الاطر الثقافية التي استخدمها المستشرقون انفسهم، وتنتهي إلى

تبني موقفهم ومسلماتهم. وهكذا فانهم يقعون بالتناقض الفكري نفسه الذي ارادوا اخراج الآخرين منه كما يقول (اصطيف، 1983 : 28) فهم بهذا قد عملوا على تثبيت صحة المسلمات الاستشراقية عن غير وعي منهم خاصة تلك المتعلقة منها بأزلية العداء الغربي للشرق. ان هذا النوع من النقد هو في الواقع تهميش Marginalization لمواطن الضعف الحقيقية والاساسية الكامنة والمستوطنة في البنية المعرفية للاستشراق.

تكمن علة المؤسسة الاستشراقية الحقيقية في نظر الباحث باستنادها على ابستمولوجيا ماهوية Essentialism تاريخية Historicism تحدد طبيعة الجماعات والثقافات والمجتمعات بمعزل عن الظروف التاريخية والاوضاع الاجتماعية والتحولات السياسية والاقتصادية التي عاشها / تعيشها هذه المجتمعات (Laroui, 1976: 50-54). فالمجتمعات استنادا الى هذا المفهوم الابتسمولوجي هي ما هي عليه لانه محتوم عليها البقاء على ما هي عليه بسبب هذا الجوهر الثابت الذي يمثل صميم حياتها. فالواقع الاجتماعي والظواهر الاجتماعية والنفسية والسياسية التي ترتبط بهذا المجتمع او ذاك مهمة وذات دلالة بالقدر الذي تعبر فيه عن هذا الجوهر او هذه الماهية (البيطار، 1982 :17-21). ان هذا الفهم الثابت المتجمد عند فترة زمنية محددة (نواة البداوة العربية)، وهذا التثبيت للتاريخ الشرقي او الاسلامي الذي لا يتقدم في الزمان ولا يتجاوز نواة البداوة العربية حال إلى حد كبير دون الفهم الصحيح لغنى وتنوع الثقافة الاسلامية والتغيرات التي عاشها و/ أو يعيشها المجتمع العربي. سادت هذه المعرفة اللا تاريخية Unhistorical والماهوية، الفكر الاستشراقي بنسب متفاوتة من التأكيد عليها بلغت اوجها في المرحلة الرأسمالية المتأخرة، حيث شكل «العقل العربي» أو «العنصر العربي» أو «الشخصية العربية» هذا الجوهر الذي حدد و / أو يحدد حاضر ومستقبل الانسان العربي والمجتمع العربي والثقافة العربية. ولا أدل على هذا من سيادة الافتراض المتعلق بجمود وركود Stagnation الحضارة الاسلامية في الفكر الاستشراقي وانغلاق هذه الحضارة على نفسها الامر الذي سيعجل بانهيارها ويسارع في زوالها المحتوم كما يدعي المستشرق Von Grunebaum, (1964:55) الذي يرى ان الاسلام دين غير خلاق، غير قادر على التطور، استبدادي مناهض للانسانية لذلك فان في ظهوره «يكمن اصل انحطاطه». واما مقولة الجوهر فهي فكرة محورية في معظم، ان لم يكن جميع كتابات المستشرقين المعاصرين خاصة Patai الذي ارجع للعقل العربي «ولسمات الشخصية العربية» كل اسباب «التخلف» الذي يمر به المجتمع العربي المعاصر. يقول Patai (1973: 145-155) «ان الحقيقة القائمة هي ان الجهود لتحسين امر الانسان في الاسلام التقليدي نادرا ما جاوزت عدم الفعالية. والعقل العربي الذي يهيمن عليه الاسلام اكثر ميلا على العموم إلى المحافظة منه إلى التجديد، إلى التثبيت منه إلى التحسن، إلى الاستمرار بالموجود منه الى البدء بالجديد».

تعتبر المعرفة المبنية على هذا الفهم من وجهة نظر سوسيولوجية معرفة ميتافيزيقية لا

تاريخية وساذجة Naive وزائفة False. اما زيفها فيتجسد في كونها لا تعكس واقع المجتمع العربي ولا واقع مؤسساته المختلفة والمتغيرة التي تزعم هذه المؤسسة انها تعرفه اكثر من معرفة اصحابه انفسهم. فهي بالصاقها سمات «التخلف» و «العجز»، على المجتمعات العربية كسمات «متوطنة» او «ثابتة» في هذه المجتمعات تكون قد اغفلت المنجزات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية المسؤولة عن هذا «التخلف» و «العجز» وبهذا تكون قد اتبعت ما يسميه عالم الاجتماع Gouldner «استراتيجية الاغفال الكبير» Strategy of Great Omission (Naim, 1978: 56).. وفيما يتعلق بلا تاريخيتها فتتمظهر في نظرتها الاستاتيكية الجامدة للمجتمع العربي. وبهذا فهي لا تتفق مع مسلمات العلم الاساسية. بل على العكس انها تصد عنها بطريقة دوغماتية مما يجعلها غير علمية (Naim, 1978: 53). اما سذاجتها فهي في اختزاليتها Reductionistic وتبسيطها Simplistic لجميع الفاعليات العربية والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية في المجتمعات العربية في عامل واحد منفرد يفسر كل شيء: العقل العربي او الشخصية العربية.

تقودنا هذه الانتقادات في نهاية هذا البحث الى طرح قضية هامة يبقى البحث بدونها مبتورا، وهي قضية سبق ان طرحها المعنيون بالاستشراق وتتعلق بموقفنا من الموروث الاستشراقي. ان تحليلنا السابق لاركيولوجيا المعرفة الاستشراقية وربط مضمونها بأطره الاجتماعية والاقتصادية يجعلنا نؤكد على ان دحر الاستشراق وهزيمته لا يتم بنقد المؤسسة التي تنتجه فحسب. فالعلة الاستشراقية لا تكمن بهذه المؤسسة وحدها بقدر ما هي موجودة في ثنايا النسيج الثقافي المتغلغل في كافة المؤسسات والمشروط جدليا بطبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الغربي. وهذا يعني ان المضمون المعرفي للاستشراق لن يتغير بمجرد تبادل الزيارات والمحاضرات بين الشرق والغرب ـ كما يقترح البعض، ومع عدم التقليل من قيمة مثل ذلك، وانما يتم باحداث تغيرات جذرية في البنى التي افرزته و / أو تفرزه من جهة، وباحداث تغيرات في طبيعة علاقة القوة والسلطة التي تحكم علاقة «الانا» / الغرب «بالاخر» / الشرق والتي هي بدورها مرتبطة بطبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لكلا المجتمعين. واذا كان «الاخر» / العربي ليس من مهمته الاساسية احداث تغييرات في بنى «الانا» / الغرب الاقتصادية والاجتماعية فانه يستطيع احداثهافي بنى جماعته هو اذا توفرت الشروط الموضوعية والذاتية لذلك.

واذا كان هناك من «ميزة» Advantage كان التراث الاستشراقي قد قدمها لهذا «الآخر» فهي في استفزازها لوعي هذا «الآخر» بنفسه واعادة تقويمه لذاته من خلال ادراك وتصور «الانا» له. لكن هذا الوعي يجب ان يتجاوز ردة الفعل الاستفزازية ولا يقف عندها. بل يجب ان يتسم بالاصالة والذاتية. والاصالة هنا ليست في الدعوة للاستغراب لان المغرفة المرتبطة بوعي ردة الفعل الاستغرابية لن تخرج عن الدائرة الاستعراضية المؤقتة التي تبين «للأنا» / الغرب بان / الشرقي مغاير لتصور «الانا» عنه، وهذا ليس وعيا اصيلا.

ان الوعي المطلوب في هذه المرحلة المحددة من مراحل تغير المجتمع العربي يكمن في معرفة مصادر القوة في ثقافة وتراث هذا المجتمع من اجل تدعيمها وعصرنتها وتجديدها باسلوب علمي دقيق متكامل يتسم بطول النفس بحيث يفرض نفسه على «الانا» / الغرب ليعتمده كمصدر اساسي لا غنى له عنه في تعامله معنا وفي فهمه لواقعنا العربي بكل جوانبه الاجتماعية والسياسية والثقافية. عندها نكون قد بدأنا بدق المسامير الاولى كما يقول (سلامة، 1981 :11) في نعش الاستشراق.

الهوامش

1) على الرغم من انه لا يوجد اتفاق تام حول مفهوم الاستشراق ومضامينه وحدوده، الا ان هذا البحث سيتبنى التعريف الذي يعامل الاستشراق على انه ذلك العلم الذي يعالج الصورة المعقدة التي تتملك الغرب عن الشرق والاسلام، ليس من جانب المختصين بالدراسات الاسلامية فقط بل من جانب كل اولئك الذين يعنون بالشرق من غير المشرقيين.

2) أنظر الجهود القيمة التي قام بها مركز الانماء العربي للعلوم الانسانية الصادرة في مجلدين وذلك في مجلة: الفكر العربي، تحت عنوان: الاستشراق: التاريخ والمنهج والصورة. عدد 1983,32,31، والجهود التي قام بها مكتب التربية العربي بدول الخليج وذلك في اصداره لجزأين من الاستشراق تحت عنوان مناهج المستشرقين، الرياض 1985 ثم الجزأين الصادرين عن دار الشؤون الثقافية العامة ببغداد تحت عنوان: «الاستشراق» 1987.

3) نظرا لطبيعة العلاقة التاريخية الخاصة والمميزة التي ربطت الشرق ببريطانيا وفرنسا والى درجة اقل بامريكا خاصة بعد الحرب العالمية الثانية ونظرا لتعدد وتنوع الدول الغربية التي عالجت الاستشراق بحيث جعلت من العسير على بحث كهذا ان يعالج الموضوع بشمولية ودقة لهذا فان مصطلح الاستشراق سيقتصر فقط على بريطانيا وامريكا.

4) يعتبر ميشيل فوكو اول من استخدم مصطلح اركيولوجيا المعرفة ليشير الى البعد التاريخي في تطور محتوى المعرفة وتغيره. انظر الملف الخاص عن فوكو في مجلة الكرمل وبخاصة مقال عبدالسلام بن عبدالعالي: «آركيولوجيا المعرفة»، عدد 13، 1989 ص ص 50-60.

5) الاقطاع: نظام اجتماعي شامل سمته الرئيسية خضوع اغلبية المجتمع وبخاصة الفلاحين الى ارستقراطية مالكة للأراضي.

6) لا يهدف هذا البحث مناقشة التغيرات التي طرأت على البنية الاقتصادية وتحولها الى بنية تجارية. ولكن للاطلاع على ذلك انظر المناظرة التي اشترك فيها موريس دوب، وبول سويزي وآخرون، تجميع وتقديم: عصام الخفاجي، الانتقال من الاقطاع الى الرأسمالية. دار ابن خلدون، الطبعة الثانية، بيروت 1982.

7) هناك عودة بالمجتمع العربي المعاصر للقرون الوسطى في وسائل الاعلام الجماهيرية الغربية المعاصرة وذلك بتصويرها له بانه مجتمع لم يتقدم كثيرا عما كان عليه في القرون الوسطى من همجية ووحشية وذلك من خلال عرضها لعدة افلام تلفزيونية وسينمائية لعل اهمها فيلم «موت اميرة» الذي عرضته

شاشات التلفزيون الغربية، وفيلم «القرصان» «The Pirate». هذا بالاضافة الى تغطيتها لاحداث الرهائن الامريكية في ايران. انظر كتاب ادوارد سعيد حول هذا الموضوع.

Said, E. (1980) Covering Islam : How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World. New York : Pantheon Books.

المصادر العربية

ابن الشيخ، ج.

1982 «اقتحمنا الاستشراق مسلحا بالادوات العلمية» مجلة الفكر العربي المعاصر ـ 22/21/20 (صيف): 87-96.

أبو زيد، أ.

1979 «الاستشراق والمستشرقون» مجلة عالم الفكر 13 (سبتمبر): 255-276.

أرنولد، ت.

1972 تراث الاسلام. (ترجمة جرجس فتح الله). بيروت، دار الطليعة.

أصطيف، ع.

1983 «نحن والاستشراق: ملاحظات نحو مواجهة ايجابية» مجلة المستقبل العربي 56 (اكتوبر): 20-39.

البيطار، ن.

1982 حدود الهوية القومية: نقد عام. بيروت: دار الوحدة.

جعيط، هـ.

1980 اوروبا والاسلام. (ترجمة طلال عتريسي). بيروت: دار الحقيقة.

حجازي، م.

1985 «الازمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي» مجلة المستقبل العربي ـ 75 (آيار): 60-84.

رودنسون، م.

1982 جاذبية الاسلام. (ترجمة الياس مرقص). بيروت: دار التنوير.

زابوروف، م.

1986 الصليبيون في الشرق. (ترجمة الياس شاهين). موسكو: دار التقدم.

زكريا، ف.

1986 «نقد الاستشراق وازمة الثقافة العربية المعاصرة» مجلة فكر للدراسات والابحاث ـ 10 : 33-75.

سعيد، أ.
1981 الاستشراق: المعرفة، السلطة، الانشاء. (ترجمة كمال أبو ديب). بيروت: مؤسسة الابحاث العربية.

سلامة، غ.
1981 «عصب الاستشراق» مجلة المستقبل العربي - (يناير): 4-22.

سميل، ر.
1982 الحروب الصليبية .(ترجمة سامي هاشم). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

الشامي، ع.
1983 «الحركة الصليبية واثرها على الاستشراق العربي» مجلة الفكر العربي - 31 (كانون الثاني / آذار): 137-173.

شيللر، هـ.
1986 المتلاعبون بالعقول. (ترجمة عبدالسلام رضوان). الكويت: عالم المعرفة.

عاشور، س.
1983 الحركة الصليبية. ج1 القاهرة: الانجلو مصرية.

علي، ح.
1985 «علم الاجتماع والصراع الايديولوجي في المجتمع العربي» مجلة المستقبل العربي - 8 (76 / آب): 4-27.

غورفيتش، ج.
1981 الاطر الاجتماعية للمعرفة. (ترجمة خليل أحمد خليل). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والطباعة والنشر.

لبيب، أ.
1978 سوسيولوجيا الثقافة. القاهرة: دار غريب للطباعة.

مانهايم، ك.
1980 الايديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. (ترجمة محمد رجا الديريني). الكويت: شركة المكتبات العربية.

معتوق، ف.
1982 تطور علم الاجتماع المعرفة. بيروت: دار الطليعة.

هونكه، ز.
1981 شمس العرب تسطع على الغرب. (ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي). بيروت: دار الآفاق الجديدة.

المصادر الاجنبية

Abdel-Malik, A.
1964 "Orientalism in Crisis." Diogenes 44: 103-143.

Ali, M.
1977 "The Arabian Nights in Eighteenth Century English Criticism." Journal of the Muslim World (January): 12 - 32.

Asad, T.
1964 Three Victorian Travellers. London: Routledge & Kegan Paul.

Banaji, J.
1970 "The Crisis of the British Anthropology." New Left Review 64: 71-85.

Bottomore, T. & Nizbet, R.
1979 A History of Sociological Analysis. London: Heinemann.

Campbell, D.
1965 "Ethnocentrism and Altruistic Motives." pp. 281 - 311 in D. Levine (Ed.), Nebraska Symposium on Motivation, Vol. 13. Nebraska: University of Nebraska Press.

Curtin, P.
1965 The Image of Africa: British Ideas and Actions 1780 - 1850. London: Macmillan.

Daniel, N.
1960 Islam and the West: The Making of an Image. Edinburgh: Edinburgh University Press.

1966 Islam, Europe and Empire. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Defleur, M.
1973 Theories of Mass Communication. New York: David McKay.

Festinger, L.
1963 "Theory of Cognitive Dissonance." pp. 17 - 27 in W. Schramm (Ed.) The Science of Human Communication. New York: Basic Books.

Hamilton, P.
1974 Knowledge and Social Structure: An Introduction to the Classical Argument in the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul.

Hollenbach, J.
1972 "The Image of the Arab in the Nineteenth Century English and American Literature." Journal of the Muslim World (July): 195 - 208.

James, W.
1975 "The Anthropologist and Reluctant Imperialist." pp. 41-71 in T. Asad (Ed.), Anthropology and the Colonial Encounter. London: Ithica Press.

Kinloch, G.
1979 The Sociology of Minority Group Relations. London: Prentice Hall.

Kuper, A.
1978 Anthropologists and Anthropology: The British School 1922 - 72 London: Penguin Books.

Lewis, B.
1971 "Communism and Islam." pp. 311 - 324 in W. Laqueur (Ed.), The Middle East in Transition: Studies in Contemporary History. New York: Free Port.

Mannheim, K.
1952 Essays on the Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul.

Naim, S.
1973 The Arab Mind. New York: Scribner.

Said, E.
1978 Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul.

Searight, S.
1979 The British in the Middle East. London: East West Publications.

Southern, R. W.
1962 Western Views of Islam in the Middle Ages. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tajfel, H.
1981 Human Groups and Social Categories. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, J.
1959 Economic and Social History of the Middle East, Vol. 1. London.

Turner, J. & Gilles, H. (Eds.)
1981 Intergroup Behavior. Oxford: Basil Blackwell.

Von Grunebaum, G.
1964 Modern Islam: The Search for Cultural Identity. New York: Vintage Books.